

ISSN: 0213-1854

**De rey a estilita en Axūm:
El monarca etíope Elesbās y el valor simbólico y propagandístico
del colofón narrativo de la ‘Historia de la masacre de Nağrān’*
From king to stylite in Axūm:
The Ethiopian king Elesbās and the symbolic and propagandistic value
of the narrative colophon of the ‘History of the massacre of Nağrān’**

JUAN PEDRO MONFERRER SALA
Universidad de Córdoba

Fecha de recepción: 16 abril de 2010

Fecha de aceptación: 30 de abril de 2010

Resumen: En el presente artículo nos ocupamos del colofón de la ‘Historia de la masacre de Nağrān’, en el que analizamos el valor simbólico de la breve narración allí contenida en la que el rey etíope Elesbās deja de ser el rey de Axūm para convertirse en estilita.

Palabras clave: Literatura cristiana oriental. Nağrān. Elesbās. Rey. Asceta. Estilita. Símbolo. Propaganda.

Abstract: Our aim in the present article is to analyze the symbolic value of the short account contained in the colophon of the ‘Story of the massacre of Nağrān’, in which the Ethiopian king Elesbās stopped being the Axūmite king to become a stylite.

Key words: Eastern Christian literature. Nağrān. Elesbās. King. Ascetic. Stylite. Sympol. Propaganda.

Introducción

La persecución y martirio del célebre personaje cristiano surarábigo Ḥārīṭ (᾽Αρέθας) y de sus compañeros ḥimyaríes (᾽Ομηρίται) en la ciudad

* El presente estudio ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación HUM2007-64961: “Estudio y edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griego-árabes y latinos”, subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

surarábiga de Nağrān nos ha llegado a través de la tradición textual árabe por medio de una serie de manuscritos copiados en distintos periodos:¹

1. *Vaticano syriaco* 202, un manuscrito *karshūnī* del año 1676 CE, que contiene la traducción árabe de la ‘Pasión griega’ de los sucesos acaecidos de acuerdo con la tradición transmitida.²
2. *Mingana Arabic Christian* 246, un fragmento de dos hojas de ca. 1300 CE.³
3. *Jerusalem Mark Bišāra* nr. 96, un texto *karshūnī* traducido del siríaco.⁴
4. *Sinai Arabic* 428, un códice en pergamino de ca. 10th c. CE.⁵
5. *Sinai Arabic* 443, un códice en pergamino de 1278 CE.⁶
6. *Sinai Arabic* 469, un fragmento incluido en un códice en pergamino de ca. 13th c. CE.⁷
7. *Sinai Arabic* 535, un códice de ca. 13th c. CE.⁸

¹ Sobre la importancia de los materiales árabes, vide Vassilios Christides, “The Martyrdom of Arethas and the Aftermath: History vs. Hagiography”, *Graeco-Arabica* 7-8 (1999-2000), pp. 61-62, n. 51.

² Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, «Studi e Testi» 118, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944, I, p. 516. Acerca del texto griego, vide G.L. Huxley, “On the Greek Martyrium of the Negranites”, *Proceedings of the Royal Irish Academy* [Section C] 80 (1980), pp. 41-55.

³ Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, 3 vols., Cambridge, 1936 (ed. facsimile Piscataway, NJ, 2008), III, p. 51 (n. 246).

⁴ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, p. 516. Cf. Irfan Shahîd, *The Martyrs of Najrān, New Documents*, «Subsidia Hagiographica» 49, Brussels: Società des Bollandistes, 1971, pp. 17-20.

⁵ Aziz Suryal Atiya, *A hand-list of the Arabic manuscripts and scrolls microfilmed at the library of the Monastery of St. Catharine, Mount Sinai*, Baltimore: The Johns Hopkins University, 1955, p. 12 (n. 428); cf. Murad Kamil, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1970, pp. 38-39 (n. 487 [= 428]). Vide también I. Shah d, *The Martyrs of Najr n*, pp. 181-182.

⁶ A.S. Atiya, *A hand-list*, p. 13 (n. 443); cf. M. Kamil, *Catalogue*, p. 39 (n. 492 [= 443]). Vide también I. Shah d, *The Martyrs of Najr n*, p. 182.

⁷ A.S. Atiya, *A hand-list*, pp. 15-16 (n. 469); cf. M. Kamil, *Catalogue*, p. 41 (n. 501 [= 443]). Vide también I. Shah d, *The Martyrs of Najr n*, p. 183.

De rey a estilista en Axūm: El monarca etíope Elesbās y el valor simbólico...

Esta tradición textual árabe, como es lógico se inscribe en una rica tradición cristiana oriental que recoge los hechos acaecidos en varias lenguas,⁹ con una variada dependencia entre ellos¹⁰ y con intereses textuales variados en la transmisión de textos hagiográficos, como queda evidenciado, por ejemplo, con el género de los *kontakia*.¹¹

Aunque es conocida la escasez de datos existentes sobre la situación del sur de la Península Arábiga durante la primera mitad del 6th c. CE, sabemos gracias a los textos que nos narran los acontecimientos desencadenados en Nağrān (Syr. Nağrān; Gr. Νεγράν)¹² que esa área acabó convirtiéndose en un campo de batalla entre el cristianismo y el judaísmo en

⁸ A.S. Atiya, *A hand-list*, p. 21 (n. 535); cf. M. Kamil, *Catalogue*, p. 46 (n. 544 [= 535]). Acerca de estos cuatro manuscritos sinaíticos, vide I. Shahîd, *The Martyrs of Najrān*, pp. 183-185.

⁹ Cf. Lucas van Rompay, "The Martyrs of Najran. Some Remarks on the Nature of the Sources", en *Studia Paulo Naster Oblata. II. Orientalia Antiqua*, «Orientalia Lovaniensia Analecta» 13, Leuven: Peeters – Departement Oriëntalistiek, 1982, pp. 301-309. Cf. V. Christides, "The Himyarite-Ethiopian War and the Ethiopian Occupation of South Arabia in the Acts of Gregentius (ca. 530 A.D.)", *Annales d'Ethiopie* 9:1 (1972), pp. 133-135, e I. Shahîd, *The Martyrs of Najrān*, pp. 17-31. Vide también G.L. Huxley, "On the Greek Martyrium", *Proceedings of the Royal Irish Academy* [Section C] 80 (1980), pp. 41-42.

¹⁰ J. Ryckmans, "Les rapports de dépendance entre les récits hagiographiques relatifs a la persécution des Himyarites", *Le Muséon* 100 (1987), pp. 297-305.

¹¹ Marina Détoraki, "Un kontakion inédit et le cult de Saint Aréthas à Constantinople », *Byzantinische Zeitschrift* 99:1 (2006), pp. 73-91.

¹² Sobre Nağrān, vide René Tardy, *Najrān: chrétiens d'Arabie avant l'islam*, «Recherches. Nouvelle Série B. Orient Chrétien» 8, Beirut : Dar El-Machreq, 1999, pp. 19-65. Cf. EI², VII, pp. 873-874 (Irfan Shahîd). Sobre Ra'amāh/Ra'mā' – Raq/gmat^{um} = Nağrān/Nagrān y la relación con la Biblia hebrea, vide Ernst Axel Knauf, "Südarabien, Nordarabien und die Hebräische Bibel", en Norbert Nebes (ed.), *Arabia Felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien. Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag*, con la colaboración de R. Richter, I. Kottsieper and M. Maraqtan, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994, pp. 115-117. Vide también G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, «Near and Middle East Series» 8, Toronto: University of Toronto Press, 1981, p. 271, y Hermann von Wissmann – Maria Höfner, *Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabien*, «Akademische Wissenschaften und Literatur. Abhandlungen Geistes und Naturwissenschaften. Klasse Jg. 1952», Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1953, pp. 9-10.

la Tardoantigüedad, pues aunque determinados grupos cristianos acabaron penetrando en Ḥimyar allá por el s. IV CE,¹³ este territorio había contado con anterioridad con una arraigada presencia judía.¹⁴

A su vez, el cristianismo, en su vertiente monofisita,¹⁵ fue propagándose con un enorme vigor, como resultado de la política misionera llevada a cabo en la zona, hecho que parece que motivó que el régulo judío Dhū Nuwās (< Dhū Nu'ās) decidiese poner fin a esa creciente expansión cristiana de una forma realmente dramática,¹⁶ cuyos acontecimientos llegaron a provocar un enorme impacto en el mundo monofisita.¹⁷

Marco contextual

Como lo demuestra el impacto textual que despertaron los acontecimientos acaecidos en Naḡrān en diversas lenguas, este suceso no sólo fue recepcionado por los autores cristianos, sino también por los

¹³ Sobre el cristianismo en Arabia del Sur, vide Theresia Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam*, «Eastern Christian Studies» 7, Leuven – Paris – Dudley, Mass: Peeters, 2007, pp. 111-136. Cf. Sobre Naḡrān y Ḥimyar respectivamente, Irfan Shahīd, *Byzantium and the Arabs in the fifth century*, Washington DC: Dumbarton Oaks, 1989, pp. 360-376, 376-381. Sobre el cristianismo en Naḡrān, vide R. Tardy, *Najrān*, pp. 67-185.

¹⁴ Paolo Marrassini, “Bisanzio e il Mar Rosso: Cristianesimo e giudaismo in Arabia fino al VI secolo”, *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 28 (1981), pp. 177-191. Acerca de las comunidades judías en Arabia, vide Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979. Vide, también, Christian-Julien Robin, “Ḥimyar et Israël”, *Académie des inscriptions et belles-lettres* 148:2 (2004), pp. 831-908.

¹⁵ Sobre el monofisismo, vide W. H. C. Freund, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

¹⁶ J. Ryckmans, *La persécution des chrétiens himyarites aux sixième siècle*, Istanbul: Nederlands historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul, 1956.

¹⁷ Leslie S.B. MacCoull, “A New Look at the Career of John Philoponus”, *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), p. 54. Cf. I. Shahīd, “Ghassānid and Umayyad structures: a case of Byzance après Byzance”, en Pierre Canivet & Jean-Paul Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VII^e-VIII^e siècles. Actes du Colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen Paris – Institut du Monde Arabe, 11-15 septembre 1990*, Damascus: Adrien Maisonneuve, 1992, p. 301. Vide también Ernst A. Wallis Budge, *The Queen of Sheba & her only son Menyelek*, London – Liverpool – Boston, Mass.: The Medici Society, 1922, p. 225 § 116.

musulmanes,¹⁸ y entre éstos por autores y obras de carácter significativo como al-Ṭabarī, *al-Sīrah al-nabawiyyah* de Ibn Ishāq, que sobre los hechos acontecidos en Nağrān utilizó fuentes muy variadas,¹⁹ y hasta el propio texto del Corán,²⁰ aunque en este último caso no todos los especialistas hayan estado de acuerdo en determinados momentos.²¹

Los acontecimientos acaecidos en Nağrān²² están centrados, esencialmente, en los dos aspectos cruciales de la ‘historia’: por un lado el suceso luctuoso de la muerte de los mártires de Nağrān con al-Ḥārīt de Nağrān a la cabeza, acaecido antes del año 524,²³ que es la fecha a la que se adscribe el martirio (24 octubre);²⁴ y por otro la relación, con cierto lujo de

¹⁸ Sobre la recepción de la leyenda cristiana de la massacre de los mártires de Nağrān en la tradición islámica y los orígenes del cristianismo en Nağrān, vide el opúsculo de Axel Moberg, *Über einige christliche Legenden in der islamischen Tradition*, Lund: Håkan Ohlssons Buchdruckerei, 1930, *passim* [38 pp.].

¹⁹ Vide por ejemplo Gordon D. Newby, “An Example of Coptic Literary Influence on Ibn Ishāq’s Sīrah”, *Journal of Near Eastern Studies* 31:1 (1972), pp. 22-28.

²⁰ Ignazio Guidi, *L’Arabie antéislamique*, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1921, p. 74; René Aigrain, “Arabie”, en A. Baudrillart (dir.), *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris: Letouzey et Ané, 1924, III, col. 1244.

²¹ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig: M.W. Kaufmann, 1902 (2nd rev. ed.), p. 8. Cf. Richard Bell, *The origin of Islam in its Christian Environment*, London: Frank Cass & Co. Ltd., 1968 (reed. of 1926), p. 38. Vide sobre este aspecto *The History of al-Ṭabarī. V. The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmides, and Yemen*, translated by C.E. Bosworth, Albany: State University of New York Press, 1999, pp. 195-196, and n. 489. Cf. C.-J. Robin, “Himyar et Israël”, *Académie des inscriptions et belles-lettres* 148:2 (2004), pp. 875-876.

²² Vide Th. Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam*, pp. 124-127.

²³ Sobre la cronología de los martirios de Nağrān, vide F. de Blois, “The Date of the Martyrs of Nağrān”, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 1:2-3 (1990), pp. 110-128, que ha reivindicado la fecha de 523 CE, e Irfan Shahīd, “On the Chronology of the South Arabian martyrdoms”, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5:1 (1994), pp. 66-69, quien ha preferido la de 518. Cf. S. Smith, “Events in Arabia in the 6th Century A.D.”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16:3 (1954), pp. 454-455, y G.L. Huxley, “On the Greek Martyrium”, *Proceedings of the Royal Irish Academy* [Section C] 80 (1980), p. 48.

²⁴ *Biblioteca hagiographica orientalis*, ediderunt Socii Bollandiani, «Subsidia Hagiographica» 10, Brussels: Imprimerie catholique, 1910, pp. 24-25. Cf. Alban Butler, *Lives of the Saints*. New Full Editions, Collegeville, Min.: Burns & Oates, 1997, p. 169. En los menologios jacobitas ‘los santos mártires himyaritas’ (ܡܪܝܬܐ ܚܝܡܝܪܝܬܐ)

Con todo, como sucede en los textos pertenecientes al género hagiográfico, la *raison d'être* de la narración, el principal objetivo perseguido en la exposición de los hechos, es el propósito de edificación basado en la superioridad de la fe del cristianismo ortodoxo en Arabia del sur y el triunfo de ésta sobre el judaísmo dominante en la zona, que pese a la masacre desencadenada contra los cristianos, ésta no consiguió que éstos abandonasen la fe en Cristo.

El motivo del monarca que se convierte en estilita es presentado en una narración breve y sucinta, con el fin de que la ‘Historia de los mártires de Nağrān’ concluya con una microhistoria edificante,²⁶ en la que el monarca salvador y restaurador del cristianismo en la zona, mancillado por el judaísmo, abandona el poder terrenal para acercarse a Dios de la forma más cercana a los principios del cristianismo en Oriente, la del ascetismo.

²⁶ *Martyrion*, pp. 60-62. Cf. Juan Pedro Monferrer-Sala, *Redefining History on Pre-Islamic Accounts. The Arabic Recension of the Martyrs of Nağrān*, «Gorgias Eastern Christian Studies» 26, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010, pp. 83-84.

Así, una vez en su país, el rey etíope Elesbās²⁷ decide irse a un monasterio (*dayr* < μοναστήριον) que, de acuerdo con la leyenda, estaba situado en la cima de un monte en el que moraban unos monjes píos (*ruhbān ṣāliḥūn*). Una vez en el lugar, el rey se hace asceta y adopta la forma de vida de un estilista,²⁸ habitando por lo tanto en una columna (*ṣawmu 'ah*)²⁹ en la que, de acuerdo con los principios que rigen la conducta de los estilistas, no entraba nada. Vestía al estilo de los monjes (*li-l-ruhbāniyyah*), esto es de forma humilde, comía todos los días un chusco y sal (*ḥubz yābis wa-milḥ*) y bebía únicamente agua (*mā'*).³⁰

Además, como renuncia total a los bienes de este mundo, el rey se desprende de todas sus pertenencias y ordena enviar a su reino la corona (στέμμα) que había portado como monarca hasta entonces, entregando además todos sus bienes a Jerusalén. A este efecto, escribió al patriarca (*baṭriyark*)³¹ de Jerusalén, el centro neurálgico de la ortodoxia de la época, pidiéndole que la colgase en la puerta de la tumba de Cristo.

Este motivo que acabamos de resumir obviamente no es nuevo, pues el *topos* del monarca que decide abandonar la vida que lleva para vivir el resto de sus días en un monasterio o en un lugar retirado forma parte de la tradición ascética de la literatura cristiana oriental.³² En este caso concreto, como en el resto del texto, la recensión árabe, así como la historia de la que se hizo eco el texto etiópico, representa una reelaboración del *Martyrium Arethæ*.³³

²⁷ Elesbās (< Ἐλεσβάς) (cf. *Martyrion*, p. 2) no es otro que el negus etíope Ἐλλα Ἀσβεῖῃ (> Hellēstheaios), vide F. Altheim – R. Stiehl, *Die Araber in der Alten Welt*, V:1, p. 383..

²⁸ Vide *A Dictionary of Early Christian Biography*, pp. 522-526 s.v. 'Elesbaan' [F. Paget]. Sobre los estilistas, vide Hypolite Delehaye, *Les saints stylites*, «Hagiographica» 14, Brussels: Société des Bollandistes, 1923.

²⁹ *Martyrion*, p. 60 ofrece κελία 'celda'.

³⁰ Cf. *Forty Martyrs*, pp. 25-26. Sobre la vestimenta, la comida y la bebida de los ascetas, vide Arthur Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East. II. Early monasticism in Mesopotamia and Syria*, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 197, Subsidia 17, Leuven: Secrétariat du CorpusSCO, 1960, pp. 262-264, 265-269.

³¹ *Martyrion*, p. 62 lee ἐπίσκοπος

³² K. Smith, "Dendrites", *Hugoye* 12:1 (2009), pp. 120-121.

³³ Cf. V. Christides, "The Himyarite-Ethiopian War", *Annales d'Ethiopie* 9:1 (1972), p. 128.

El motivo

En cierto modo, y en buena medida, este tipo legendario se corresponde con otro tipo de textos en el que el elemento ascético desempeña, asimismo, un papel esencial en la configuración del personaje.³⁴ De hecho, una de entre las diversas tipologías de ascetas reside en el rendimiento narrativo funcional de presentar a su héroe, el asceta, como un sabio, como de suyo aparece en nuestro texto.

Aunque algunos críticos han manifestado su oposición a este planteamiento, creemos que la modelación del arquetipo de este tipo de personajes es, hasta cierto punto, el resultado de una mixtura de influencias en la que el condicionante del cristianismo incluyó, además, un componente de enorme relevancia en la Antigüedad, el del *topos* de la sabiduría de los filósofos ‘paganos’,³⁵ a los que los autores cristianos de la Tardoantigüedad y la Edad Media no renunciaron en ningún momento.³⁶

Es asunto conocido que el asceta como filósofo representa un *topos* literario, entre otros, en los textos del cristianismo oriental, pero en este punto, el problema se plantea en torno a la cuestión de si la sabiduría del personaje es un don de Dios en exclusiva o incluye, al propio tiempo, una herencia externa a la divinidad. Obviamente, pensar con Reitzenstein que esa herencia haya que identificarla con el saber transmitido por las elites helenísticas que transmitieron el saber impartido en las escuelas atenienses es difícil de sostener. Ahora bien, si afirmamos que los autores cristianos se sirvieron del modelo que representaba la *auctoritas* del sabio en la Antigüedad, aprovechando este recurso dentro de la forma que le permitía la ideología cristiana, no debe extrañar a nadie.

No se trata, por lo tanto, de ver el personaje del ‘asceta sabio’ como el resultado de la mezcla de un asceta y de un filósofo, sino de entender que el

³⁴ Vide al respecto Sebastian P. Brock y Susan Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, «The Transformation of the Classical Heritage», 13, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1987; también Elizabeth A. Clark, “Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the ‘Linguistic Turn’”, *Journal of Early Christian Studies* 6:3 (1998), pp. 413-430.

³⁵ Vide en esta línea, centrado en la *Vita Antonii*, Richard Reitzenstein, “Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius”, *Sitzungsberichte, Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-Historische Klasse* 5 (1914), pp. 30-32.

³⁶ Cf. Juan Pedro Monferrer Sala, “Alexandri magni de anima dictum fictitium apud philosophos enuntiavit”, *Hikma*, 5 (2006), pp. 155-169.

De rey a estilista en Axūm: El monarca etíope Elesbās y el valor simbólico...

asceta –al poco de nacer este tipo en la sociedad cristiana y de que su arquetipo quedase literariamente configurado– representaba el nuevo ideal del cristianismo en toda su esencia constitutiva, *i.e.* pobreza y saber a semejanza, no de los filósofos, sino del Cristo, cuya estancia en el desierto donde tuvo que sortear las tentaciones de Satanás, *i.e.* de las sociedad y de sus poderes establecidos es claramente el referente que articuló el nacimiento y la ideología del personaje en un primer momento, que luego evidentemente se fue reelaborado y enriqueciendo en función de patrones de comportamiento nuevos que fueron incorporando los distintos autores en función de condicionantes diversos.³⁷

Motivo, texto y contexto

Llegados a este punto, podrá decírsenos que nuestro personaje, el monarca etiópico Elesbās, no responde plenamente al tipo que estamos describiendo. La respuesta es sencilla y no creemos que se les haya pasado a todos aquellos conocedores de los textos de la Antigüedad y de la Tardoantigüedad cristiana: la intención del autor no ha sido la de detenerse a narrar la parte de la vida del rey Elesbās, en la que éste se retira a la vida contemplativa, sino que esta secuencia responde únicamente al deseo de proporcionar un colofón narrativo a todo el desarrollo de la narración de la ‘Historia de los mártires de Naḡrān’.

El autor sólo ha buscado exponer y describir los acontecimientos ocurridos como consecuencia de esa masacre, al tiempo que ha perseguido resaltar la alianza bizantina-axūmí, una alianza política-religiosa con la que restituir en el marco surarábigo la presencia y estructuras del cristianismo ortodoxo. En este proyecto y aprovechando el marco histórico que envolvieron a estos acontecimientos, Elesbās es el personaje llamado a derrocar al tirano judío, vengar la masacre llevada a cabo con los cristianos y restituir la iglesia ortodoxa en la zona. Queda fuera de las pretensiones del autor, por lo tanto, todo deseo de describir al personaje como elemento distintivo, ajeno a la historia, de ahí que las pinceladas que nos ofrece el texto sean meramente referenciales y de carácter puramente aleatorio. Ahora bien, la descripción sintética que se nos proporciona es ciertamente cabal, pues en ella aparecen contenidos todos los elementos que caracterizaron a

³⁷ *Vide*, en este sentido, el análisis que proporciona Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 60-84.

este *topos* literario en los textos cristianos orientales: retiro, pobreza, renuncia a todo lo mundano y sabiduría.

El retiro es uno de los rasgos configuradores de esta tipología de personajes, con el que además se contrapone un elemento esencial en la formación de los cristianos de los primeros siglos, esencialmente el oriental sirio, mesopotámico y egipcio. Se trata de contraponer el yermo a la urbe: el desierto se erige como elemento que clama la esencia del cristianismo, pues no sólo representa el lugar donde Cristo inició su ministerio, sino que al mismo tiempo representa la pobreza en la que debe desenvolverse el cristiano en toda su dimensión. La *urbs* es el símbolo del poder, de la riqueza por lo tanto, de los intereses que acaban por doblegar la voluntad y el espíritu libre que debe mover todos los actos del cristiano, para quien no debe haber condicionantes de ningún tipo.

Este elemento locativo es esencial, por ello, en la conformación ideológica del personaje. Sólo en soledad y alejado de las tentaciones del poder puede conducirse un personaje de integridad total como la del asceta. El desarrollo de los símbolos evangélicos es evidente en este punto: si Cristo venció en el desierto a los poderes y a las instituciones (Satanás y las fieras), ahora el asceta debe vencer no sólo a los que le tientan y asedien en el desierto, sino que además renuncia a la vuelta a la urbe, donde residen el poder y las instituciones terrenas, así como a la vida en comunidad, a la que Cristo sin embargo se consagró para liberarla.

El símbolo de Cristo es crucial para entender el personaje de Elesbās, aunque la aplicación del símbolo ha sido hecha con carácter de inversión. Nos explicamos: Cristo vence las tentaciones en el desierto y luego se integra en la sociedad para liberarla. El movimiento de Elesbās, en cambio, responde a un proceso contrario: en primer lugar libera a los cristianos que viven las ciudades de Arabia del Sur y luego renuncia a todo y se retira a la vida en soledad. Es interesante apreciar que no se retira al desierto, sino a un monte, elemento locativo esencial en la cultura semita para simbolizar la presencia de la divinidad. Este primer retiro de Elesbās es en comunidad, con unos monjes, pero poco después los abandona y accede a una vida total en soledad como estilita. Sobre este rasgo volveremos en un instante.

Elesbās, en nombre de la ortodoxia, fue el llamado a liberar a la cristiandad surarábica. De este modo se convertía en trasunto terreno de Cristo, pero para que esa *imitatio Christi* adquiriese pleno rendimiento en la vida de Elesbās, éste tuvo que recorrer el estadio que le quedaba para acabar siendo comparado con su referente modélico, con su arquetipo divino, con

Cristo, por lo que el poder liberador acometido por Elesbās debía ser complementado con dos rasgos más, la renuncia a las posesiones y la adquisición del poder.

La primera, la renuncia a las posesiones, la debía resolver el propio interesado, pues en consonancia con el *logion* evangélico, esta decisión responde a un doble acto de voluntad del individuo que reside sobre una toma de decisión libre, nunca condicionada;³⁸ la segunda, por su parte, responde a un mecanismo doble: el individuo debe buscar la sabiduría, pero ésta la recibirá siempre como un don divino, de ahí que Elesbās vaya a un monasterio que se encuentra situado en un monte, el lugar en el que reside la divinidad.

Este rasgo asociativo del par simbólico monte-monasterio no es baladí, pues la formación del asceta comenzaba en el monasterio, donde debía ser declarado apto, propiamente ‘elegido’, una vez que éste hubiese adquirido la formación necesaria que se le exigía para abandonar el monasterio. Así, pues, esa transición de Elesbās en la descripción sumaria que nos ofrece el texto responde a una mecánica existente en la realidad que el autor ha querido resaltar.

El porqué de esa referencia es clara, sin el paso por el monasterio, antes de acceder al rango de estilita, Elesbās no habría obtenido la consideración de ‘elegido’, *i.e.* completamente formado o sabio en la formación cristiana, para lo cual en el medio siríaco se utilizaba el epíteto *baḥīrā*, que en arameo significa “elegido”, en el sentido de capacitado desde el punto de vista instructivo.

Como sucede con otros personajes,³⁹ al calificar a Elesbās como estilita se nos indica que se trataba de alguien dedicado a la vida contemplativa, sin medios materiales por consiguiente, ya que había

³⁸ *Vide*, entre otros trabajos, sobre este *logion*, M. P. Green, “The Meaning of Cross-Bearing”, *Bibliotheca Sacra* 140 (1983), pp. 117-133 y D. P. Seccombe, “Take Up Your Cross”, en P. T. O’Brien & D. G. Peterson (eds.), *God Who is Rich in Mercy. Festschrift D. B. Knox*, Grand Rapids: Baker, 1986, pp. 139-151. Para el uso simbólico de la cruz entre los autores melkitas, *vide* Mark N. Swanson, “The Cross of Christ in the earliest Arabic Melkite apologies”, in Samir Khalil Samir & Jørgen S. Nielsen (eds.), *Christian Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1994, pp. 115-44.

³⁹ Trimmingham, J. Spencer, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Beirut, Librairie de Liban, 1979, 258-259.

adoptado el principio vital característico de los ascetas y de los anacoretas de la *mēsarrqūtā*.

El sustantivo femenino *mēsarrqūtā* (“privación; pobreza; renuncia”)⁴⁰ está basado en la forma griega ἐκένωσεν (< aor. de κενόω, “vaciar; evacuar; abandonar”, cf. Flp 2,7), a través de la forma paʿel *sarreq* (“vaciar; renunciar; privar”)⁴¹, tal como se advierte en el uso que de este término hace el texto de la Pešītā y en los textos de la espiritualidad siríaca es aplicado a la renuncia voluntaria a todo bien por parte de aquéllos que se apartaban de la sociedad y buscaban en la vida solitaria en pobreza el ideal del cristiano.

Este término siríaco de la *mēsarrqūtā*, que se documenta por primera vez en el *Liber graduum*, es un término siríaco que definía el abandono de todo lo mundano, utilizándose con profusión en los escritos sobre la vida ascética de los monjes como liberación interior del individuo, una vez que éstos habían renunciado a toda contingencia mundana, en el abandono contemplativo de la humildad y la pobreza, como puede leerse en autores como Juan ‘El Solitario’ o Isaac de Nínive, entre otros.⁴²

Conclusión

La renuncia a lo mundano se había convertido en un principio fundamental del cristianismo primitivo y estaba basado, obviamente, en la figura de Cristo. El modelo de privación, abandono y necesidad fue el que definió y el que marcó la vida de los ascetas, de los anacoretas y de los estilistas cristianos de aquellos momentos que se habían lanzado al desierto en busca de esos ideales. Por ello, la morada de los monjes había de ser pobre, éstos no debían tener nada en propiedad, tan sólo un manto para cubrirse, un vestido de pelo –como nos recuerda nuestro texto: “vestía al estilo de los monjes”– y una escudilla para comer (*rabūʿā*)⁴³. Pero la figura

⁴⁰ Brockelmann, Carl, *Lexicon syriacum*, Halle: Max Niemeyer, ²1928 (reed. Hildesheim – Zürich – New York, 1995), 501b.

⁴¹ Smith, R. Payne, *A Compendious Syriac Dictionary*. Ed. de Jessie Payne Smith (Mrs. Margoliouth), Oxford, Clarendon Press, 1903, 393a.

⁴² Brock, Sebastian P., *La spiritualità nella tradizione siríaca*, Roma: Lipa, 2006, pp. 121-125.

⁴³ Vööbus, Arthur, *History of Ascetism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East. II. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» 197, Subsidia 17, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1960, 259, sobre el concepto de pobreza en los monjes sirios *vide* las pp. 258-261.

De rey a estilita en Axūm: El monarca etíope Elesbās y el valor simbólico...

de los estilitas implicaba una mayor radicalidad al ir más allá, dado que suponía un aislamiento y una renuncia mayor a todo lo mundano, al tiempo que servía como reclamo autoritativo como elemento activador del monasticismo organizado.

Este es realmente el marco en el que hay que contextualizar la secuencia que describe el cambio radical que se operó en Elesbās, pues este microtexto que supone el colofón a la “Historia de los mártires de Nağrān” al tiempo que reclamaba esa compleción cristiana de la figura del monarca liberado, servía también para reivindicar la vida monástica y las figuras de los ascetas en general, eremitas y anacoretas, mas enfatizando el rango superior de quienes eran considerados superiores, los estilitas, figuras capacitadas para dirigir a los fieles que acudían a pedirles consejo y ayuda, al ser considerados como intercesores con la divinidad.

Éste es el trayecto vital que recorre el rey Elesbās en la descripción sumaria que nos ofrece el texto de la “Historia de los mártires de Nağrān”: el rey que renuncia a todo como ideal del cristiano ejemplar, ideal con el que, una vez restituido-unido el cristianismo verdadero, el ortodoxo, en la zona a ambos lados del Mar Rojo, Axūm y la Arabia del Sur, sirve para presentar una nueva realidad a seguir, la de la vida monástica con la que se intentaba anclar de manera irreversible la estructura del cristianismo en la zona.

El auditorio receptor del texto, ya en la forma escrita que nos ha llegado, ya en su modalidad oral, que sin duda alguna existió, era conocedor de esta realidad, de ahí que el autor pudiera permitirse la licencia de redactar de forma tan sucinta un final de obra tan importante.

Abreviaciones utilizadas

- Forty Martyrs* *The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios, the Stone-Cutter, and Anastasia*, «A Corpus of Christian Palestinian Aramaic» III, edited and translated by Christa Müller-Kessler & Michael Sokoloff, Gröningen: Styx Publications, 1996, pp. 9-69.
- Himyarites* *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac work*, edited, with introduction and translation by Axel Moberg, with eight facsimiles, Lund: C. W. K. Gleerup, 1924.
- Martyrion* “Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Ἀρέθα καὶ τῆς συνοδίας αὐτοῦ ἐν Νεγρᾷ τῇ πολει”, en *Anecdota græca*, e codicibus regiis descripsit annotatione illustravit J. Fr. Boissonnade, Parisiis: In Regio Typographeo, 1833, V, pp. 1-62.